

A NOVA ERA COM AXÉ: UMBANDA ESOTÉRICA E ESOTERISMO UMBANDISTA NO BRASIL¹

Amurabi Oliveira

RESUMO

A *New Age* – NA – enquanto fenômeno social tem se mostrado um grande desafio para a pesquisa nas ciências sociais, o que se deve em parte à própria dificuldade de apreensão e classificação do movimento, marcado por uma profunda heterogeneidade. Buscamos, neste trabalho, destacar uma dimensão pouco explorada pelos pesquisadores, que diz respeito à articulação entre os elementos das religiosidades populares e a NA, em especial no que tange àqueles presentes nos cultos afro-brasileiros; neste sentido, almejamos analisar se estamos diante da formulação simplesmente de uma umbanda esotérica, ou de um esoterismo umbandista.

PALAVRAS-CHAVE

Nova era. Religiosidade popular. Campo religioso.

ABSTRACT

The New Age - NA - as a social phenomenon has been a great challenge for the research in the social sciences, which is due in part to the difficulty of apprehension and classification of the movement, marked by a profound heterogeneity. This work aims at highlighting a dimension unexplored by researchers with respect to the relationship between the elements of popular religiosity and the NA, particularly with respect to those present in the african-Brazilian cults, in this sense, we wish to consider whether we are simply faced with the formulation am Esoteric Umbanda or an Umbandist Esotericism.

KEYWORDS

New age. Popular religiosity. Religious field.

1 Sobre o caráter polissêmico da New Age

Pesquisar o universo religioso da chamada Nova Era (NE), ou *New Age* (NA), representa um grande desafio, considerando o caráter idiossincrático que tal movimento apresenta devido à sua profunda heterogeneidade, desprovida de uma doutrina ou hierarquia unificada, abarcando práticas religiosas e não-religiosas (AMARAL, 1999, 2000, 2003; MAGNANI, 1999, 2000, 2006; OLIVEIRA, 2009, 2010, 2011a, 2011b, 2011c; SIQUEIRA, 2003), de tal modo que há um amplo leque de possibilidades para se referir a este mesmo fenômeno. D'Andrea (2000), ao discutir a dificuldade que os pesquisadores têm de defini-lo, aponta que:

[...] as descrições empíricas variam desde uma metapragmática reflexivista *new age* (como conjunto de padrões externos), que contamina e transforma diversos sistemas e tradições, até grupos pseudo-*new age*, como seitas mágico-milenaristas, geralmente destacadas por jornalistas e teólogos. A expansão das terapias alternativas e a questão ecológica são outros aspectos enfatizados, ao passo que outra linha de estudos explora a *New Age* como espiritualidade anti-religiosa centrada no *self* (identidade do sujeito), relacionada agora mais explicitamente à pós-modernidade. (D'ANDREA, 2000, p. 59).

Esta breve colocação por parte do autor nos indica o quão difícil é a apreensão do fenômeno a que nos propomos analisar

aqui, ainda mais diante de uma bibliografia, em termos nacionais, discreta, se compararmos com a vasta literatura produzida no campo das Ciências Sociais em torno de outras práticas religiosas.

Em termos históricos, a NE começa a se delinear, ainda nos finais do século XIX, a partir da teosofia, do ocultismo e do transcendentalismo, o que, em verdade, tratou-se mais de um reavivamento de tais práticas, da elaboração de “novas gnoses” (MELLO, 2004) que passaram a confluir e a encontrar também novas práticas. Neste sentido, o processo de “orientalização do ocidente”, apontado por Campbell (1977), mostra-se fundamental para a compreensão do fenômeno, uma vez que a NE seria impensável sem considerar a proposta de síntese entre o ocidente e o oriente, ainda que devamos fazer aqui uma ressalva, já que este oriente que é trazido para o universo NE está envolvido nas relações de poder que se estabelecem entre estas duas realidades socioculturais, situando, por vezes, o oriente enquanto uma invenção ocidental, apresentado de forma estática, o que Said (2007) denomina de “oriente latente”.

Além da confluência entre ocidente e oriente, bem como da utilização performática de diversos elementos culturais retirados de seus contextos originários, devemos destacar que a NE se faz possível ante o cenário do pluralismo religioso que aflora na modernidade (BERGER, 1970), e das possibilidades postas a partir do fim das identidades religiosas herdadas (HERVIEU-LÉ-

1. Este trabalho, em parte, origina-se de minha tese de doutorado intitulada “Entre Caboclos, Preto-Velhos e Cores: A imersão dos sujeitos no universo místico-esotérico do Vale do Amanhecer”, defendida no final de 2011 junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, orientada pelo Professor Roberto Motta, a quem agradeço a contribuição inestimável para a realização deste trabalho, por meio de sua leitura cuidadosa e de suas sugestões perspicazes.

GER, 2008), ainda que devamos ressaltar, como nos coloca Brandão (1994), que estamos diante de um processo de individualidade religiosa, não apenas de individualismo, conforme nos argumenta o autor:

Eis um processo atual não propriamente de individualismo religioso, já que, na maioria dos casos, a partilha de sistemas de sentido associados ao sagrado sugerem a partilha, a reciprocidade e a participação, mas de individualidade de opção que, como vimos, aponta para as duas sugeridas aqui: por um sertanejo jagunço, personagem de Guimarães Rosa, ou por uma difusa comuna de alternativos errantes, lembrados por Luís Eduardo Soares. (BRANDÃO, 1994, p. 35).

Esta discussão é um tema bastante caro à Sociologia da Religião de um modo geral, pois ocupou as preocupações de autores clássicos, como Durkheim e Weber, ainda que estes tenham apresentado interpretações diferenciadas acerca do fenômeno. Para Durkheim (2008), em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, não há religião que seja individual, pois, a crença seria algo eminentemente social, portanto coletiva. Para se contrapor à prática religiosa que se orientaria a partir de representações desenvolvidas coletivamente e sistematizadas em um grupo social denominado “igreja”, Durkheim aponta para a magia enquanto prática individual. Weber (1999, 2004), pelo contrário, ressalta o papel individual no comportamento religioso, como pode-

mos perceber em suas obras *Economia e Sociedade* e *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Pierucci (2006) estabelece a seguinte distinção entre o pensamento de Durkheim e Weber, no que diz respeito à preponderância da ação individual ou coletiva no funcionamento da sociedade:

Olhando para o fenômeno religioso de um ângulo de visão polarmente oposto ao de Durkheim, Max Weber o percebe privilegiadamente não como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária nova, buscada, experimentada e escolhida pelo “indivíduo-agora-indivíduo”, que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma interpelação, na qual se reconhece e então se converte. (PIERUCCI, 2006, p. 121-122).

Compreendemos esta relação entre individualidade e religiosidade como algo dinâmico, que, na contemporaneidade, marca-se por um processo de deslocamento da religiosidade para o âmbito da subjetividade², o que não quer dizer que não haja uma totalidade simbólica que media as trajetórias e escolhas realizadas pelos sujeitos. Ainda que alguns autores apontem a NE como uma religiosidade do *self* (ANDRADE, 2002), não podemos olvidar que esta dimensão se faz presente; porém,

2. Com isso, não negamos que o aspecto da subjetividade estivesse presente anteriormente nas práticas religiosas; contudo, ressaltarmos, nos termos postos por Hervier-Léger (2008), o fato de que na modernidade as escolhas e as vivências religiosas deslocam-se consideravelmente da experiência comunitária para a experiência subjetiva, no sentido em que o sujeito possui uma possibilidade mais ampla de escolhas religiosas, levando em consideração a esfera individual, sem que com isso haja uma negação total da relação com a comunidade.

pela própria heterogeneidade da NE, devemos reconhecer a existência de práticas religiosas centradas na experiência comunitária, e não apenas nas denominadas “comunidades sem essência” apontadas por Amaral (2000).

Neste trabalho, buscamos destacar uma esfera pouco explorada pelos pesquisadores na área, ao menos em termos comparativos com outros aspectos debatidos neste campo, que diz respeito às transformações sofridas pelo universo da NE, com destaque à articulação entre os elementos presentes neste movimento e aqueles oriundos das religiosidades populares, em especial as religiões afro-brasileiras; o que, em nossa interpretação, constitui um aspecto singular do movimento NE no Brasil.

2 Nova Era no país dos santos, cablocos e guias

Poderíamos afirmar que sempre houve a formulação de práticas religiosas *sui generis* no Brasil, o fenômeno das “santidades”³ presente no Brasil colonial (SOUZA, 1986), por exemplo, aponta nesta direção. Esta mística articulou-se com as práticas mágico-religiosas presentes nos cultos afro-brasileiros, nas experiências xamânicas indígenas, nas narrativas oníricas de nossa herança moura que nos aponta Freyre (2006).

Contudo devemos reconhecer que, apesar da presença desde cedo da maçonaria, da teosofia, dos rosa cruzeiros, das próprias práticas religiosas orientais, em especial,

a partir da migração de japoneses para o Brasil, a NE só vem a ganhar visibilidade aqui a partir dos anos 70 e 80 do século XX (ANDRADE, 2002; MAGNANI, 2000). É válido destacar que a presença de tais práticas permeia e influencia nossa sociedade mais do que poderia parecer em princípio, ampliando nossa cultura religiosa (CARVALHO, 1994). O momento político pelo qual o Brasil passava, em parte, explica a centralidade do debate cultural em torno de outras questões; mas, por outro lado, há que se chamar a atenção para o fato de que houve um intenso debate em torno do movimento de contracultura, de forma ampla; o que foi significativo, para a recepção dos discursos e práticas esotéricas no Brasil, uma vez que, o próprio movimento de contracultura, se encontra na base do que denominamos aqui de movimento NE (AMARAL, 2000; MAGNANI, 2000).

No Brasil, o Tropicalismo foi um marco cultural que abriu espaço para uma postura identificada com a estética libertária e dionisiaca da contracultura (MAGNANI, 2000), seguido de Raul Seixas, que explora mais explicitamente este envolvimento místico, chegando mesmo a se iniciar em sociedades inspiradas na doutrina do famoso esoterista inglês Aleister Crowley. Segundo Prandi (2005), o movimento de contracultura no Brasil implicou também numa revisita às heranças culturais afro-brasileiras, em especial, pelas classes médias brasileiras, ponto este bastante relevante para a nossa argumentação.

3. Segundo Pompa (2001, p. 179), os “termos ‘profeta’ e ‘santidade’, usados para designar os grandes xamãs, leva-nos a desvendar o processo de leitura e tradução do “outro”, que se iniciou com a descoberta, com os primeiros relatos dos viajantes e missionários a respeito dos tupinambás e de seus grandes xamãs: os caraibas.”

As mudanças políticas ocorridas no Brasil, após os anos 70 do século XX, consolidando-se nos anos 80, com o término da ditadura militar, trouxeram à tona outras preocupações da agenda pública. Não à toa, é no período entre os anos 80 e 90 que há o “boom” editorial da Nova Era (SILVA, 2000), livros de esoterismo, autoajuda, terapias alternativas, ocultismo, tomam as prateleiras de livrarias pelo país afora.

Neste mesmo período, práticas como o Santo Daime⁴ e o Vale do Amanhecer⁵, antes restritos apenas ao Acre e à Brasília, respectivamente, disseminam-se geograficamente, por cidades de grande e médio porte, e, hoje, mesmo em cidades pequenas, ganhando, desse modo, adeptos e frequentadores curiosos⁶.

Devemos destacar que a disseminação das ideias presentes no universo da NE se deveu, em grande medida, às classes médias (MALUF, 2003, 2005, 2007; MARTINS, 1999; TAVARES, 2012). Isto deve ser compreendido como elemento fundamental para a análise do fenômeno no Brasil, pois serão os elementos presentes no universo simbólico de tais estratos sociais que irão compor, inicialmente, os contornos da NE no Brasil, o que não implica que se trate aqui de algo estático.

Como nos elucida Bittencourt Filho (2003), os grupos sociais excluídos desse processo – de popularização das práticas da NE vivenciado pelas classes médias – buscaram compor suas próprias estratégias simbólicas, seus próprios arranjos, de modo a terem acesso aos elementos postos pela NE, compondo assim suas próprias sínteses.

Em meio ao processo de difusão e consolidação das práticas NE no Brasil, argumentamos que se elabora aqui uma síntese singular do movimento, em especial quando o mesmo passa a se difundir para além das classes médias, atingindo camadas populares, havendo uma articulação entre as práticas da Nova Era e a cultura dos espíritos existente no Brasil (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009), assim como com as práticas mágico-religiosas existentes nos próprios cultos afro-brasileiros. Na direção oposta, Amaral (2003) nega a possibilidade de haver o que ela denomina de *indigienismo*, na NE brasileira, argumentando que a presença de tais elementos apenas reflete um fenômeno comum ao movimento em todo o mundo.

De fato, reconhecemos o caráter criativo da NE, que possibilita os mais diversos arranjos, enquanto característica emblemática do movimento; porém, destacamos aqui que a articulação com os elementos

4. Trata-se de uma religião fundada no Acre, na primeira metade do século XX, por Raimundo Irineu Serra, também conhecido como Mestre Irineu pelos seus adeptos; caracteriza-se pelo consumo ritual da ayahuasca, e por ser fortemente influenciada pelas tradições católicas, indígenas e também afro-brasileiras. Para uma melhor discussão sobre o Santo Daime, vide os trabalhos de Labete, Rose e Santos (2008) e Labete (2004).

5. Religião fundada no final dos anos 60 na cidade satélite de Planaltina por Neiva Chaves Zelaya, também conhecida como Tia Neiva pelos adeptos, caracteriza-se pelo forte sincretismo religioso, envolvendo principalmente a umbanda, o espiritismo kardecista e o catolicismo popular. Para um melhor exame acerca do Vale do Amanhecer, vide Cavalcante (2011) e Oliveira (2009, 2011a).

6. Ambos os movimentos, já nos anos 70, já apresentavam filiais; no entanto, é nos anos 80 que se disseminam seus templos fora da sede, angariando um número maior de adeptos. Talvez este fato tenha sido acelerado pela morte dos líderes destes movimentos também nos anos 80.

da religiosidade popular no Brasil não apenas se deu *a posteriori*, ao menos em termos de visibilidade, como também possibilitou a emersão de uma NE idiossincrática. Há de se destacar que, ainda que o movimento busque sempre a elaboração de sínteses novas, já que seria caracterizado por sua errância (AMARAL, 1999, 2003), quando os discursos e práticas aí presentes chegam ao Brasil, eles se distanciam de seus emissores apriorísticos e se reelaboram. Não há como colocar no mesmo patamar a síntese realizada na Europa e nos Estados Unidos, berço do movimento, com aquela realizada no Brasil; afirmamos, dessa forma, que haveria, sim, uma “Nova Era brasileira”, cuja principal característica se daria, justamente, através desta síntese que articula também elementos das religiosidades populares.

A Nova Era no Brasil, ao sincretizar, realiza tal processo dentro de uma brasilidade, com o famoso *jeitinho*, fala-se em preto-velhos, caboclos, lemanjá, etc, mas quando indagamos aos nossos informantes se estes são os mesmos daqueles encontrados na umbanda e no candomblé, eles enfaticamente destacam que não são, só se aparentam na imagem, mas são outros, *seres de luz, evoluídos espiritualmente*, que estão aqui para *fazer caridade*. Neste sentido, encontramos a incorporação do espiritismo kardecista, como um ele-

mento fundamental para cimentar as práticas sincréticas, já que ele remete a uma religião de mediação, ao mesmo tempo próxima das práticas dos cultos afro-brasileiros, por ser uma religião de possessão, mas ao mesmo tempo distante simbolicamente ao ser uma *religião de brancos e letrados*. (OLIVEIRA, 2011a, p. 81).

O imbricamento entre os elementos afro-brasileiros e os da NE viabiliza-se, por exemplo, no nível do transe, que permite a comunicação destas entidades com a realidade social dos “errantes da Nova Era”⁷, o que torna possível o “abrasileiramento” da NE, da mesma forma que, outrora, tornou possível o “abrasileiramento” dos orixás, como nos aponta Silva (2006, p. 218):

Foi por meio do transe, por exemplo, que deuses africanos romperam suas linhagens e ‘abrasileiraram-se’ ao descerem nos corpos de seus filhos na nova terra: negros, mestiços e, finalmente, brancos. Ou que índios e escravos, na condição e divindades veneradas, puderam voltar à terra para a remissão das injustiças sociais e habitar os mais diferentes corpos na forma de caboclos e preto-velhos.

O que se percebe em movimentos como o Vale do Amanhecer e o Santo Daime, que tomamos aqui como emblemáticos dessa síntese original da NE brasileira, é

7. Amaral (1999) cunha esse termo para se referir aos praticantes do universo da Nova Era de modo geral, compreendendo que os mesmos se caracterizam por um “[...] esforço de cruzar e juntar domínios inusitados e suspender dualidades, traz à tona e coloca em debate um sincretismo de novo tipo: um sincretismo em movimento.” (Ibidem, p. 48). Para a autora, esses praticantes seriam “errantes” na medida em que não apresentariam uma preocupação em se manterem arraigados a uma tradição religiosa específica, muito pelo contrário, buscariam vivenciar o máximo de experiências místicas (religiosas ou não) possível. Ainda que possamos concordar com o que é afirmado enquanto uma tendência geral dentro da NE, destacamos que esta não forma um campo homogêneo, sendo constituída também por movimentos iniciáticos, bastante rígidos em termos hierárquicos e doutrinários, aos quais muitos praticantes se filiam.

que os caboclos e preto-velhos adentram no êxtase vivenciado pelos sujeitos articulados com elementos outros; no caso do Vale, por exemplo, estas entidades que são denominadas de espíritos de luz são incorporados ao som de músicas que lembram antigas músicas católicas em termos de ritmo, mas que são chamadas pelos adeptos de mantras, fazendo referência a elementos múltiplos como o “Grande Oriente”, “Mãe Iara”, “Pai Seta Branca” etc., numa vivência religiosa completamente caleidoscópica.

Estes encontros realizados na NE brasileira aproximam-se do que Bastide (2006) denominou de sincretismo⁸ refletido, ao menos em certa medida, expressão esta que o autor utilizou para se pensar o “espiritismo de umbanda”, como ele denominou, cujo processo de síntese se aproxima do que estamos descrevendo aqui. Nas palavras de Bastide (2006, p. 225-226):

Eles leram muito, os livros esotéricos de Annie Besant, dos espíritos de Allan Kardec até os livros dos antropólogos e dos africanistas. O que lhes permite passar de um sincretismo

espontâneo a um sincretismo refletido, e tentar uma síntese coerente das diversas religiões que se enfrentam no Brasil, as dos brancos católicos ou espíritas, as dos primitivos habitantes do Novo Mundo, os índios, e finalmente as dos antigos escravos africanos, a fim de reconciliá-las, torná-las harmônicas entre si e então opor essa religião construída no Brasil às religiões europeias de exportação, assim como ao colonialismo cultural ocidental.

Duas questões nos parecem ser importantes de explorar desse ponto. A primeira, que, em princípio, poderia parecer uma referência nossa a um fenômeno *fac simili* ao que estamos denominando de NE brasileira – ou seja, aos contornos peculiares que a NE toma no Brasil, como a presença dos elementos das religiosidades afro-brasileiras nestas práticas – não o é. Mais adiante exploraremos a questão; contudo, podemos pontuar, aqui, que uma umbanda esotérica não seria o mesmo que um esoterismo umbandista.⁹ A segunda questão que nos parece relevante é esta antinomia entre uma

8. Apesar de compreendermos aqui a relevância da categoria de sincretismo religioso, ou mesmo hibridismo como alguns autores têm colocado, não buscaremos aqui aprofundar tais categorias neste trabalho, contudo, para uma melhor compreensão do que estamos aqui discutindo, esclarecemos que tomamos por sincretismo enquanto categoria analítica: “[...] um processo fundamental, tendencialmente universal ainda que diferenciado em seus graus, níveis e modalidades: O processo de usar relações apreendidas no mundo do outro para entender, modificar e/ou eventualmente transfigurar seu próprio universo simbólico, ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas, quando confrontadas – igual ou desigualmente – a outra sociedade, outro grupo social, ou simplesmente outra visão do mundo, redefinem sua própria identidade a partir da alteridade cultural.” (SANCHIS, 1994, p. 10). Para uma melhor análise do sincretismo vide trabalhos de Bastide (1985), Ferretti (1995) e Sanchis (1994, 2001).

9. Compreendemos aqui que a Umbanda Esotérica seria caracterizada por se tratar de um culto afro-brasileiro no qual há a incorporação de elementos oriundos das práticas esotéricas; contudo, mantendo-se a identidade de religião de matriz africana, ao passo que o esoterismo umbandista seria uma prática esotérica na qual há a incorporação de elementos oriundos dos cultos afro-brasileiros; contudo, negando nesta identidade, principalmente em termos de pertencimento religioso de seus praticantes. Em todo o caso, desenvolveremos mais adiante as características destas práticas religiosas.

“religiosidade nacional” e uma “religião de exportação”. Claro que qualquer experiência religiosa e cultural, no sentido amplo, nunca é simplesmente transposta; ela sofre modificações em decorrência do tempo e do espaço. Contudo, chama-nos a atenção o fato de que tais sínteses propostas a partir de um “sincretismo refletido” se coloquem como em oposição a outras sínteses, afirmando-se a partir de um discurso de “brasilidade”. Será que não poderíamos afirmar que um processo similar estaria em curso no universo da NE?

Seguindo nossa esteira de argumentação, devemos dar relevo ao fato que a NE no Brasil vai para além do aperfeiçoamento do *self* – seu foco originário nos contextos americano e europeu (AMARAL, 2000; ANDRADE, 2002) – centrando-se no processo terapêutico, buscando dar respostas às agruras postas, no cotidiano dos sujeitos. Não que o âmbito terapêutico não estivesse presente na síntese originária da NE; contudo, no Brasil, esta esfera ganha uma centralidade maior.

A mágica pessoal, preconizada pela NE (AMARAL, 2000), centrada na ideia de uma “centelha divina” (SIQUEIRA, 2003), aproxima-se do conceito de axé.¹⁰ O pluralismo religioso também leva a um pluralismo mágico, em que se multiplica a oferta de serviços mágicos e terapêuticos, a partir das mais diversas elaborações. Prandi (2004) situa que a oferta de serviços das religiões afro-brasileiras passa a concorrer, neste novo cenário, com outras denominações. Segundo Prandi (2004, p. 229):

A umbanda e o candomblé, cada qual a seu modo, são bastante valorizados no mercado de serviços mágicos e sempre foi grande a sua clientela, mas ambos enfrentam hoje a concorrência de incontáveis agências de serviços mágicos esotéricos de todo tipo e origem, sem falar de outras religiões, que inclusive se apropriam de suas técnicas, sobretudo as oraculares.

A concorrência se dá em duas direções: na oferta de novos bens simbólicos, completamente diferenciados daqueles ofertados por estas religiões, como a acupuntura, os florais, o tai chi, a experiência da ayahuasca etc., como também se dá através da oferta de novos bens simbólicos, que são marcados pela presença de elementos oriundos das religiões afro-brasileiras, como no caso específico do Vale do Amanhecer, em que caboclos e preto-velhos dão passes, abrem correntes, realizam consultas; mas com uma nova estética, em que tais elementos aparecem não mais como objeto de culto, mas como elementos que compõem uma performance, em torno dos quais narrativas são elaboradas e sobrepostas às próprias narrativas daqueles que procuram estes serviços.

São visíveis os dilemas postos a partir destas práticas sincréticas, que nos parecem configurar um “sincretismo deslizante” (OLIVEIRA, 2010), em que todas as possibilidades de arranjos simbólicos se abrem, sem que, necessariamente, haja uma ligação histórica e social entre os elementos

10. Segundo Bastide (2001, p. 308), “Aré: este termo corresponde mais ou menos ao que os sociólogos chamam *mana* e é sempre empregado, não para designar uma força impessoal, mas para certas espécies de encarnação de forças (ervas, alicerces do candomblé etc).”

postos, visando uma situação contingencial, predominantemente performática, mas que, aos olhos do praticante, ou mesmo do curioso, forma uma totalidade simbólica coerente e eficaz. Ainda assim, este sincretismo não se realiza sem sobressaltos, pois, se demanda que os símbolos manipulados possam dizer algo. Para quem busca os serviços mágicos e terapêuticos ofertados os símbolos necessitam ser reconhecidos como eficazes, a partir das biografias dos sujeitos, ao mesmo tempo em que se apresentam sob uma nova roupagem.

Outro aspecto que vale a pena destacar é que, embora estudiosos da NE, entre eles, Amaral (1999, 2000) e Bittencourt Filho (2003), ressaltem como característica principal do movimento a multiplicidade das experiências e a falta de profundidade, e a aplicação de técnicas em si, entendemos que não se pode tomar apenas um aspecto como característica essencial de um fenômeno tão complexo com a NE, tendo em vista que este apresenta características múltiplas e contrastantes. Numa crítica às iniciativas anteriores, outros autores, entre os quais, Carvalho (1999), Guerreiro (2006), Magnani (1999), Silva (2000), Siqueira (2003) e Oliveira (2009) preferem destacar a diversidade do mesmo; pois, acreditam que não se pode facilmente aprisioná-lo em categorias limitadas, uma vez que, em seu diversificado universo, observam-se tendências diversas. E, do mesmo modo que ele abriga “comunidades sem essência” (AMARAL, 1999), também comporta rígidas comunidades congregacionais, como tais, a Hari Khrishna, a Sokagakai, o Santo Daime e o Vale do Amanhecer, entre outros.

3 Uma Umbanda Esotérica ou um Esoterismo Umbandista?

Ao chamarmos a atenção para a articulação entre os elementos dos cultos afro-brasileiros e a NA, cujas expressões emblemáticas encontrar-se-iam em movimentos como o Vale do Amanhecer, Santo Daime, Barquinha, Umbanda Mística, Umbandaime etc., poderíamos cair no risco de nos referirmos apenas a uma “umbanda estilizada”, ou mesmo a uma “umbanda branca”. Considerando que, como nos aponta Ortiz (1999), a própria umbanda surge a partir de um movimento de “embranquecimento” dos cultos afro-brasileiros, incorporando elementos diversos a estes cultos, em especial elementos do espiritismo kardecista. Poderíamos ainda voltar à questão de que a articulação entre diversos elementos culturais, retirados de seu contexto originário e utilizados de forma performática, que caracterizaria a NE (AMARAL, 1999, 2000), não é uma exclusividade deste movimento, muito pelo contrário.

Interessante destacar que a própria Umbanda nasce de um sincretismo singular, do encontro do kardecismo com o candomblé (ORTIZ, 1999), como já afirmamos, sendo apontada, por vezes, como a religião “verdadeiramente nacional” (PRANDI, 2005). Estando inserida num movimento de “embranquecimento”, situa-se num processo em que se busca apagar determinados elementos tidos como “primitivos” ou “deslegítimos”. Frigerio (1989) aponta para a existência de uma “Umbanda Branca”, marcada pela eliminação de elementos de origem africana: os sacrifícios de animais, as oferendas materiais, os tambores, as danças, etc., elementos considerados “primitivos”, e que se chocariam com os valores da “classe média”, a qual ela se direcionava.

Tais argumentos, em torno da “Umbanda Branca”, foram explorados anteriormente por Motta (1977), apontando a existência de tal fenômeno na região de Recife. Segundo Motta (1977, p. 109):

O centro do senhor José Cândido da Câmara Lima [...] constitui, a julgar pelos dados de meu trabalho de campo, o melhor exemplo de Umbanda Branca na área do Recife. Se os espíritos invocados conservam em grande parte origem africana (ou cabocla) nada se retém do ritual das matanças dos animais, das obrigações de dar de comer aos santos que formam a espinha dorsal da liturgia do Xangô.

Motta (1977) ainda distingue a existência do que ele denomina Xangô Umbandizado, da Umbanda Branca. O primeiro seria caracterizado por: “a) forte presença de traços de origem africana na doutrina e no ritual; b) concepção moderadamente simbólica do ritual; c) estrutura eclesástica, com um núcleo formal, expresso em termos de parentesco, porém fundamentalmente orientada para o público abstrato” (MOTTA, p. 111-112), ao passo que o segundo teria como características: “a) elementos africanos e indígenas na doutrina e no ritual; b) concepção acentuadamente simbólica do ritual; c) organização eclesástica informal.” (MOTTA, p. 112). Tais ideias são retomadas e desenvolvidas pelo autor em trabalhos posteriores (MOTTA, 1988a, 1988b).

Não à toa – há um processo de reconstrução da própria memória coletiva – em 1941, é realizado o Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, no qual se propõe codificar o ritual e a ideologia umbandistas, e é dada uma versão da origem da umbanda, remontando às antigas civilizações da Índia ou do Egito (e não da África, porque, aqui, na opinião de-

les, os grupos só possuíam uma cultura “rudimentar”) (BROWN, 1977, p. 34). Em todo o caso, não se trata de um fenômeno homogêneo, já que, como aponta Ortiz (1999), podemos delimitar um *continuum* entre os centros de Umbanda, indo desde aqueles menos ocidentalizados, até os mais ocidentalizados; estes últimos mais próximos do espiritismo.

A formação desta “Umbanda Branca” se insere dentro do próprio projeto Nacional, forjado no Estado Novo (BIRMAN, 1985; BROWN, 1985; CONCONE; NEGRÃO, 1985; GIUMBELL, 2002; OLIVEIRA, 2008; ORTIZ, 1999; SEIBLITZ, 1985), ainda que tal relação deva ser relativizada e pensada de forma não automática, muito menos homogeneizante. Na Umbanda, teríamos a representação dos grupos étnicos formadores do próprio país.

Ligério e Dandara (1998) apontam para diversas vertentes, que teriam composto o universo da Umbanda, *as tradições orais* – ameríndia, kongo, iorubá –, *tradições escritas* – católica portuguesa e espírita kardecista – e *outras tradições*, que incluem os malês, a maçonaria, o orientalismo, os ciganos, o vegetalismo e a medicina popular.

Acerca deste apontamento, devemos destacar que as formas de como se vivem e se dinamizam as religiões são exemplos das transformações sofridas pela própria sociedade, não só no campo da religião, como também na cultura como um todo. Para Guerriero (2009, p. 4):

Crenças e rituais de religiões nativas tradicionais são vivenciadas, agora, a partir de novos referenciais centrados na subjetividade. Por outro lado, os novos usos e significados das religiões tradicionais, pré-modernas, podem ser compreendidos como articulações híbridas realizadas por atores inseridos numa

dinâmica urbana pós-moderna, valorizando uma religiosidade não institucionalizada e vivenciada nas subjetividades.

Para o autor, a Umbanda Esotérica surge como uma vertente da tradicional religião brasileira. No entanto, além dos sincretismos originais da Umbanda, como religiões indígenas brasileiras e cultos africanos, incorpora, agora, ensinamentos esotéricos das mais variadas correntes. A emergência de tal culto estaria vinculado aos próprios processos de transformação sofridos, o que inclui o fluxo de agentes sociais oriundos de outros estratos sociais, que teria trazido consigo elementos da contracultura, abarcando elementos do ocultismo oriental; estudos da Rosa Cruz e da teosofia acabaram resultando numa concepção nova: a Umbanda Esotérica.

O argumento desenvolvido por Guerriero (2009) aponta para uma série de diferenciações, em especial, a partir das próprias raízes às quais esta se remete. No entanto, haveria elementos de proximidade que possibilitam a manutenção da identidade umbandista. Em todo o caso, devemos chamar a atenção para o fato de que, em termos históricos, a Umbanda Esotérica é fundada nos anos de 1950 pelo Mestre Zartú, em São Paulo, tido pelos adeptos como um Mestre Indiano, segundo a pesquisa de Victoriano (2005), antes das manifestações deste Mestre:

[...] a Umbanda se apresentava sob o ecletismo de vários cultos, como banto, ameríndio, asteca, feitiçaria e candomblé. O objetivo do Mestre Zartú, ainda de acordo com o manual, é revelar a Umbanda na sua verdadeira luz esotérica, no seu ocultismo puro, sem se prender a rituais, seguindo os princípios do Budismo e unindo-os ao de Jesus Cristo. (VICTORIANO, 2005, p. 104).

Victoriano (2005), ao pesquisar a Tenda Espírita Mensageiros da Paz, que se denomina como uma Umbanda Esotérica, pontua que este espaço desenvolve ensinamentos teóricos e práticos para os seus adeptos. O teórico é centrado na análise da Bíblia, e o prático baseado nos ensinamentos dos seguintes elementos: a) Mestre Zartú; b) trabalho com os cinco reinos; c) o conhecimento básico de si mesmo; d) a lei da correspondência e fraternidade cósmica; e) comportamento humano; f) Karma, vida fora da matéria; g) ARA MARA, espírito e forma. Percebamos que diversos elementos presentes na NE, como a ideia do centramento no *self* (conhecer a si mesmo), e no seu aperfeiçoamento (D'ANDREA, 2000), bem como a de karma (SIQUEIRA, 2003), e de fraternidade cósmica (SILVA, 2000), encontram-se aí articulados, de modo a configurar uma umbanda específica, com seus próprios marcadores identitários, mas que, em todo o caso, não nega a ideia de se tratar de um culto afro-brasileiro, pois a autoafirmação enquanto uma “Tenda Umbandista” delimita de forma clara a centralidade da Umbanda nesta identidade religiosa, que, obviamente, está em constante processo de negociação.

Estas questões se fazem pertinentes para argumentarmos em torno da singularidade de movimentos como o Vale do Amanhecer e o Santo Daime, afinal, tais movimentos vão além de uma Umbanda Esotérica “estilizada”. Desdobrando-se o argumento posto por Guerriero (2009), temos em tais movimentos, em princípio, a ausência de uma identidade umbandista, há uma aproximação maior, em termos identitários, com o kardecismo, no caso do Vale do Amanhecer, e com as práticas indígenas, e mesmo com o catolicismo, no

caso do Santo Daime¹¹; mas que, em todo o caso, não é a identidade assumida majoritariamente pelos sujeitos.

Argumentamos aqui que o que ocorre nesta “umbanda branca”, ou “umbanda esotérica”, em que os elementos tidos como “primitivos” são retirados, em prol de elementos tidos como mais “civilizados”, “legítimos”, aproxima-se do primeiro movimento de síntese ocorrido na NE. Macedo (2011), em sua pesquisa realizada junto à Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca, aponta para as distinções existentes entre esta e a “umbanda de raiz”¹², como a ausência de atabaques e a predominância de transes conscientes e semiconscientes, cuja centralidade no processo de consulta se dá através da fala, dos conselhos “psicológicos” dados a quem procura tais serviços, que caminharia para o processo de “autoconhecimento”, que nos parece ser um ponto central de aproximação com a NE, na configuração desta umbanda esotérica. Segundo Magnani (2006, p.171), acerca da síntese promovida pela NE:

Mesmo com a valorização das tradições indígenas, e do contato mais estreito com as religiões *ayahuasqueiras* como o Santo Daime e a União do Vegetal, o neo-esoterismo no Brasil mantinha uma feição antes universal que local: muito mais frequentes eram as referências aos índios das planícies norte-a-

mericanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar na presença do esoterismo europeu, das filosofias orientais, dos cultos de mistério da Antiguidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc.

As questões postas pelo autor ainda indicam um predomínio de sínteses religiosas que tomam como referência unicamente o universo simbólico no qual a NE foi forjada. Contudo, o que temos apontado ao longo deste trabalho é justamente a direção dos fenômenos que tem sido objeto de uma reflexão menos sistemática por parte dos pesquisadores nesta área, ou seja, aqueles que apontam para a singularidade da NE no Brasil, por meio da articulação entre os elementos presentes originalmente na NE e aqueles oriundos das religiosidades populares, em especial os cultos afro-brasileiros. Esse trânsito só é possível devido à existência de discursos e códigos diferentes e competitivos na sociedade brasileira, que cria uma possibilidade de jogos de papéis e de identidades ampla, onde “Todas as noções de normalidade e desvio têm um caráter eminentemente instável e dinâmico.” (VELHO, 2003, p. 25).

Em nossa análise, compreendemos que o “esoterismo umbandizado”, esta NE brasileira, vai em direção oposta, em termos de elaboração, do que propõe a umbanda esotérica.

11. É válido ressaltar que, no caso das religiões *ayahuasqueiras*, encontramos, de modo geral, uma aproximação enfática com as práticas indígenas, e com o próprio catolicismo, cuja ideia de revelação da *ayhuasca* por parte de Nossa Senhora da Conceição é emblemática nessa aproximação, bem como com as religiões afro-brasileiras; contudo, o campo destas religiões é marcado por ser essencialmente plural, de modo que denominações como a Barquinha, por exemplo, apresentará um caráter mais eminentemente sincrético com relação às religiões afro-brasileiras (LABETE; ROSE; SANTOS, 2008).

12. Refere-se à prática umbandista preocupada em “resgatar a tradição”, ou seja, busca afirma-se enquanto culto afro-brasileiro; aproximando-se do candomblé, e, por vezes, negando qualquer forma de sincretismo religioso.

térica, uma vez que sua preocupação não é a de retirar elementos tidos como “primitivos”, mas, sim, de trazer ao palco tais elementos olvidados pela síntese primeva da NE, que chega ao Brasil.

Chamemos a atenção, ainda, em termos de diferenciação, que um fenômeno importante, que aponta nesta direção, diz respeito ao fato que as entidades oriundas da Umbanda, presentes na NE, são muito mais elementos performáticos que objeto de culto. Elas não ganham sentido por si mesmas, sua legitimidade não provém apenas por serem caboclos, ou preto-velhos, mas, sim, por serem, também, seres intergalácticos, provindos do *Astral Superior*; são *Espíritos de Luz*, ainda que este cenário, em termos de dados etnográficos, possa se mostrar, por vezes, ambivalente.

Além do mais, aspectos que perfazem o discurso “Nova Erista”, como: a existência de um novo momento, uma NE, no sentido amplo, marcado pela harmonização entre o corpo e o espírito, entre os diversos polos que estavam (estão) apartados, no momento atual, delimitando uma utopia otimista com relação ao futuro (MEDEIROS, 1998, SILVA, 2000); a centralidade na ideia de Energia como algo que mobiliza as práticas dos sujeitos (TAVARES, 1999); encontram-se presentes, formando uma identidade muito mais esotérica que umbandista, ou, como podemos resumir, formulando um esoterismo umbandizado, em vez de uma umbanda esotérica.

Interessa-nos, aqui, destacar este complexo processo de articulação entre os elementos das religiosidades populares; acreditamos que nos encontramos em um momento em que há novas formulações em curso, em que elementos dessa pulsante realidade sincrética ganha visibilidade em meio ao heterodoxo universo da NE, o que é um movi-

mento de mão dupla; pois, tanto a referência ao Axé torna-se cada vez mais corriqueiro nas práticas da NE, como a referência à ideia de energia passa a ser corriqueira nos terreiros, em especial de umbanda. Este fluxo entre NE e cultos afro-brasileiros nos parece ser um campo ainda pouco explorado pelos cientistas sociais, ainda que estudos sobre movimentos, como o Vale do Amanhecer, Santo Daime, Umbanda Mística etc., tornem-se cada vez mais recorrentes no campo acadêmico brasileiro.

Os caboclos e preto-velhos aparecem no Vale, no Daime, ainda que seja recorrente a ideia entre seus adeptos de que tais entidades são distintas das que são encontradas nos cultos afro-brasileiros; nesta direção, buscando marcar uma distância simbólica segura, em que, ao mesmo tempo, reconhece a eficácia dos “serviços prestados” por tais entidades e também almeja desvincular de seu caráter estigmatizado. Para traçar tal distância, tais entidades são retratadas como “espíritos de luz”, linguagem eminentemente espírita, ou apenas como uma forma de energia, linguagem recorrente no movimento NE (TAVARES, 1999), distinguindo-se, também, em termos de ações, tornando-se menos recorrente a utilização de charutos ou bebida alcoólica.

Tais arranjos possibilitam o surgimento de combinações que, em princípio, poderiam parecer inviáveis em termos teológicos, ou mesmo contraditórias (CARVALHO, 1994). Contudo, “Para o sujeito que crê, possíveis contradições não são sequer observadas, pois o que conta é que esses novos arranjos asseguram uma coerência psicológica e principalmente afetiva.” (GUERRIERO, 2009, p. 46), logo, práticas como a da Comunidade Espiritual Alvorada, em que o líder Nivaldo Bastos afirma que o “verdadeiro umbandista” tem que conhecer

de física, química e astrologia (CAMURÇA, 2003), para o adepto soa como uma prática não marcada pela contradição, ou pela ruptura; mas, sim, pela continuidade e pela coerência teológica.

4 Conclusão

Buscamos, ao longo deste trabalho, ainda que dentro de seus limites, levantar algumas questões, chamando a atenção para o processo de articulação entre os elementos da religiosidade popular, em especial, dos elementos presentes nos cultos afro-brasileiros. Não se tratou aqui de uma longa argumentação a partir de dados etnográficos, ainda que estes subsidiem nossas considerações e argumentos; mas, sim, de uma reflexão mais ampla em torno dos processos em curso na NE brasileira, e de sua singularidade.

Compreendemos que as novas sínteses em curso apontam tanto para a singularidade que o movimento assume no Brasil, como também para as mudanças mais amplas que vêm ocorrendo nos demais credos, como no catolicismo, no espiritismo e nas religiões afro-brasileiras, de modo que não podemos considerar as mudanças em curso na NE como um fenômeno isolado.

Acreditamos ser relevante reafirmar, para finalizar nossa discussão, que, ainda que diante de um cenário de mudanças, algumas questões são mantidas com relação ao que vinha sendo vivenciado na NE, como a crença numa perspectiva milenarista não apocalíptica (SILVA, 2003), mas, sim, utopista, centrada na ideia de harmonização entre polos tidos como opostos (AMARAL, 2000; MAGNANI, 2000). A manutenção de uma matriz discursiva básica que se estrutura em torno de três eixos semânticos: Totalidade/Indivíduo/Comuni-

dade (MAGNANI, 1999, 2006), a utilização performática de diversos elementos retirados de seus contextos originários são algumas questões que se mantêm mesmo ante esta nova síntese.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. Sincretismo em movimento: o estilo nova era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, Maria Julia (Org.). *A nova era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- _____. Um espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *Circuitos infinitos*. São Paulo: Attar, 2003.
- ANDRADE, Maristela de Oliveira. *500 anos de catolicismos e sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos*. Maceió: Edufal, 2009.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985. v. 2.
- _____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BERGER, Peter. *A rumor of Angels*. Garden City: Anchor Books Edition, 1970.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, D. et al. (Org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes: KOINONIA, 2003.

- BRANDAO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, René. (Org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, D. et al. (Org.) *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- _____. O papel histórico da classe média na Umbanda. *Religião e Sociedade*, v. 1, n. 1, p. 31 - 32, 1977.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, 1977.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e ideias fora do lugar. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 5, p. 37 - 65, 2003.
- CARVALHO, José Jorge de. O Encontro e velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, René (Org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- _____. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, v. 249, 1999.
- CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. *Dialogias no vale do amanhecer: os signos de um imaginário religioso*. Fortaleza: Expressão Gráfica Editorial, 2011.
- CONCONE, M. H.; NEGRÃO, L. N. Umbanda: da repressão à cooptação: o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: BROWN, Diana. et al. (Org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era*. São Paulo: Loyola, 2000.
- DUKHEIM, Émile. *As formas elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Global Editora, 2006.
- FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. *Rev. Bras. Cienc. Soc.*, v. 6, n. 10, 1989.
- GIUMBELI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.
- GUERRIERO, Silas. Desafios Interpretativos das Novas Configurações das Religiões Tradicionais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., 2009, Caxambu. *Anais...* Caxambu: São Paulo: Anpocs, 2009.
- _____. Novas configurações das religiões tradicionais: ressignificação e influência do universo Nova Era. *Tomo (UFS)*, v. 14, p. 35-53, 2009.
- _____. *Novos movimentos religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- LABATE, Beatriz C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LABATE, Beatriz C.; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafaela Guimarães dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.
- LIGIÉRIO, Z.; DANDARA. *Umbanda*. Rio de Janeiro: Record, Nova Era, 1998.
- MACEDO, Alice Costa. *O reverente Irreverente: a espiritualidade em rituais de umbanda*. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- _____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- _____. O circuito neo-esotérico. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.) *As religiões no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da Nova Era. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005.

_____. Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 5, n. 5, 2003.

_____. Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 100, 2007.

MARTINS, Paulo Henrique. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, María Julia (Org.). *A nova era no Mercosul*. Petrópolis, RJ, 1999.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecistaumbandista-new age: as casas filiais do Vale do Amanhecer, no nordeste brasileiro. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Anais...* Vitória, 1998.

MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. Milenarismos brasileiros: novas gnoses, ecletismo religioso e uma Nova Era de espiritualidade universal. In: MUSUMECI, Leonarda (Org.). *Antes do fim do mundo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

MOTTA, Roberto. A eclesificação dos cultos afro-brasileiros. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 30, p. 31-43, 1988a.

_____. As variedades do espiritismo popular na área do Recife: ensaio de classificação. *Boletim da Cidade do Recife*, Recife, n. 2, p. 97-114, 1977.

_____. Indian-Afro-European syncretic cults in Brazil: their economic and social roots. *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, v. 5, p. 27 - 48, 1988b.

OLIVEIRA, Amurabi. A nova era com um jeitinho brasileiro: o caso do Vale do Amanhecer. *Debates do NER*, v. 12, p. 67 - 96, 2011a.

_____. Da nova era à new age popular: as transformações no campo religioso brasileiro. *Caminhos*, v. 9, p. 141 - 157, 2011b.

_____. Nova era à brasileira: a new age popular do Vale do Amanhecer. *Interações: Cultura e Comunidade*, v. 4, p. 31-50, 2009.

_____. Performance, corpo e identidade: a imersão religiosa no Vale do Amanhecer. *Estudos de Religião (IMS)*, v. 25, p. 113-131, 2011c.

_____. Religião e sociedade pós-tradicional: o caso da new age popular do Vale do Amanhecer. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 2, p. 277 - 290, 2010.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

POMPA, Cristina. Profetas Selvagens de e santidades. Missionários e *caraíbas* no Brasil colonial. *Rev. Bras. Hist.*, v. 21, n. 40, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos estudos Cebrap*, São Paulo, n. 75, p. 12-23, 2006.

PRANDI, José Reginaldo. As religiões Afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3 n. 1, p. 15 - 34, 2003.

_____. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 52, sept./dec. 2004.

_____. *Segredos guardados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, Miriam Cristina. Religião, ritual e cura. In: ALVES, Paulo César Borges; MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org.). *Saúde e doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

SAID, Edward W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, v. 13, n. 45, p. 4 - 11, 1994.

_____. Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre. (Org.) *Fiéis e cidadãos: per-*

cursos do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SEIBLITZ, Z. A gira profana. In: BROWN, Diana et al. (Org.). **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

SILVA, Magnólia Gibson Cabral. **Esoterismo e movimento esotérico no Brasil**. 2000. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

_____. Utopias para o terceiro milênio". In: ANDRADE, Maristela Oliveira de. (Org.). **Milenarismo e utopia**. João Pessoa: Manufatura, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Transes em trânsito – continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). **As religiões no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro. In: _____; LIMA, Ricardo Barbosa de (Org.). **Sociologia das adesões**. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAVARES, Fátima. **Alquimistas da cura**. Salvador: Edufba, 2012.

_____. “O Holismo Terapêutico” no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro. In: CAROZZI, Maria Julia (Org.). **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. **O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder**: Annablume, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1999.

NOTA SOBRE O AUTOR

Amurabi Pereira de Oliveira é doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Recebido em: 07/12/2012
Aprovado em: 20/09/2013

